

La profesionalización de la filosofía y el *ethos* del exilio español en México

Professionalization of philosophy and spanish exile *ethos* in Mexico

ALEJANDRO ESTRELLA GONZÁLEZ

Universidad Autónoma Metropolitana, México

RESUMEN. Este artículo pretende realizar un estudio comparado del proceso de profesionalización de la filosofía española y mexicana, con el fin de evaluar la contribución específica del *ethos* del exilio filosófico español a la profesionalización de la filosofía mexicana. El trabajo se apoya en la sociología de las profesiones para definir las condiciones de posibilidad de una actividad intelectual profesionalizada como tipo ideal. A continuación lleva a cabo un ejercicio de historia social de la filosofía para comparar el tipo ideal con los dos casos empíricos. Finalmente se realiza una comparación entre ambos casos para poder evaluar la contribución específica del exilio filosófico español a la profesionalización de la filosofía en México.

Palabras clave: *Ethos* filosófico; profesionalización de la filosofía; historia de la filosofía española; historia de la filosofía mexicana; filosofía comparada.

Presentación

En el año 2014 la Academia mexicana celebró los 75 años de la llegada del contingente del exilio español a México. Que

ABSTRACT. This paper tries to do a comparative study of professionalization process of the spanish and mexican philosophy to evaluate the specific contribution of the spanish philosophical exile *ethos* to the professionalization of the mexican philosophy. The work is supported in the sociology of professions to define the conditions of possibility of an intellectual professional activity as a ideal type. Then I make an exercise of social history of philosophy to compare the ideal type with the two empirical cases. Finally I make a comparison between both cases to evaluate the specific contribution of the spanish exile to the professionalization of the philosophy in Mexico.

Key words: Philosophical *ethos*; professionalization of the philosophy; history of the Spanish philosophy; history of the Mexican philosophy; comparative philosophy.

este hecho se conmemore de forma más solemne en México que en España debería hacernos reflexionar sobre la forma en la que entendemos nuestro pasado reciente y sobre el reconocimiento recíproco que debería habitar en nuestra memoria. Se

trata por otro lado de un tema complejo, con una enorme carga emotiva, lo que dificulta un acercamiento sosegado.

En este trabajo voy a centrarme en un grupo específico de intelectuales exiliados: los filósofos. Me gustaría no obstante evitar un enfoque hagiográfico y laudatorio del problema e intentaré explorar las cualidades que caracterizaban al filósofo del exilio, las características del *ethos* filosófico que compartían aquellos filósofos que conformaron el contingente del exilio¹. De este conjunto de cualidades –y aquí lanzo mi primera hipótesis– destacan aquellas que son producto de la profesionalización de la filosofía. La profesionalización de la filosofía en México y en España no sólo produjo una mutación de la subjetividad filosófica, un nuevo *ethos* filosófico vinculado a nuevas formas de vida académica sino, al calor de esta transformación, redefinió el conjunto de carreras posibles y con ello las vías de consagración y los proyectos creativos.

Mi intención en este trabajo es evaluar la forma en que este *ethos* académico contribuyó al proceso de profesionalización de la filosofía mexicana a través del fenómeno del exilio. Para lograrlo, me apoyaré en tres líneas de investigación. En primer lugar, a través de algunas herramientas de la sociología de las profesiones intentaré definir los criterios que debe cumplir una determinada actividad para considerarla como actividad profesional. Esta operación permitirá dotarnos de un tipo ideal para contrastar y evaluar los dos casos empíricos que nos ocupan. Es aquí donde entra en liza una segunda línea de investigación: una historia social de la filosofía que nos permita reconstruir cada uno de los ca-

sos a partir de la guía que nos ofrece el tipo ideal, así como las nuevas condiciones de producción de subjetividades filosóficas y las características de cada una de ellas. Esta reconstrucción histórica se llevará a cabo a partir de dos coordenadas que permitirán situar en un marco espacio-temporal el problema que nos ocupa: las generaciones y las redes filosóficas². Finalmente y en tercer lugar, llevaré a cabo un ejercicio de filosofía comparada entre los casos, de manera que a partir del conjunto de diferencias y similitudes y las posibles causas que las explican, pueda evaluar los efectos del encuentro entre el exilio filosófico español y la filosofía mexicana.

La filosofía como actividad profesional

¿Qué es un filósofo profesional? ¿Cómo podemos definir y distinguir lo que constituye una actividad profesionalizada de otra que no lo está? A la hora de definir qué es una profesión, las diferentes propuestas que han concurrido en el ámbito de la sociología de las profesiones han privilegiado un punto de vista objetivo –donde la profesión constituye un resultado, una estructura que se impone al sujeto y que funciona a partir de una lógica de reproducción– o un punto de vista subjetivo –donde la profesión es resultado de una construcción del protagonista, quien elabora una determinada trayectoria en conflicto o cooperación con otros agentes³. Ambos puntos de vista pueden y deben conciliarse, si bien en este trabajo nos centraremos en el primero⁴. Desde un punto de vista objetivo, es posible construir un

modelo de profesión atendiendo a una triple realidad. Por un lado, la profesión se define como una ocupación, una función específica que requiere de una ideología propia, de una ética profesional de servicio dotada de reconocimiento social. En segundo lugar, una profesión se define como un cuerpo institucionalizado que logra ejercer un dominio cuasi-monopólico sobre esas funciones y sobre el nombramiento de quienes están legítimamente autorizados a ejercerlas. Finalmente, una profesión responde a un conjunto de ideas y prácticas—algunas estandarizadas en una suerte de canon— sobre los cuáles se ejerce un saber experto y cuyo dominio permite distinguir al aficionado del profesional. Estas condiciones de posibilidad del ejercicio de una práctica profesional son el resultado de un conjunto de procesos, a los que hemos denominado: autonomía profesional, institucionalización y normalización; respectivamente⁵.

La pregunta que cabe realizarse es si este modelo es apropiado para el caso de la filosofía. No son pocas las voces que consideran que la filosofía no puede entenderse como una profesión, al menos como una profesión similar al resto (Rabossi, 2008). La razón radicaría en su propia naturaleza y en la dificultad que de ella se deriva para establecer un consenso entre los propios filósofos. La funciones del filósofo en tanto que productor intelectual han sido entendidas de múltiples maneras, que varían desde la ideología del erudito a la del profesor o la del profeta (Moreno, 2013: 46). Por otro lado, la institucionalización de la filosofía en el marco de la academia y el cierre sobre las condiciones de mercado que convierte al

filósofo en funcionario no anula la posibilidad del ejercicio de la filosofía fuera de estos límites (Vega, 2010: 19). Finalmente, la estandarización de un canon filosófico de ideas y prácticas resulta hasta cierto punto incongruente con una actividad que incorpora la creatividad como ruptura, como “hacer de otro modo” frente a la tradición establecida (Wesphal, 1993: 436-449). Todo esto son sin duda dificultades reales. Pero a mi juicio no desautorizan la posibilidad de identificar en el registro histórico un proceso de profesionalización de la filosofía. Es cierto que ello requiere cierto ajuste del modelo propuesto.

En primer lugar, consideraremos que si bien es imposible identificar una función específica esencial al filósofo, la apertura de un debate en torno a esa función, el papel ideológico que debe cumplir y la conducción moral a partir de los valores asociados, denota un proceso de conquista de autonomía intelectual como antesala de la profesionalización. En segundo lugar, la transformación de la filosofía en un actividad académica y del filósofo en un funcionario con poder de institución resulta un evento clave que redefine -a partir de la oposición entre oficial-heterodoxo (Bourdieu, 2002: 30-41)-, los posibles filosóficos y las formas de consagración, inclusive por tanto los itinerarios heterodoxos. Por último, si bien es cierto que la filosofía no es un saber monoparadigmático, también lo es que su constitución como disciplina escolar supone la posibilidad de que en ciertos momentos se establezcan determinadas normas que operen generando disposiciones filosóficas de largo alcance (Kusch, 1999:

95-130) (Pinto, 2006: 63-88). La reproducción de estas normas —no siempre a través de vías formales— constituye un elemento característico de la profesionalización. Además, en el polo de la innovación y creación, es posible hablar de un incremento del profesionalismo de la disciplina cuando se abre un proceso de racionalización como resultado de la despersonalización de los envites filosóficos⁶

La tesis que proponemos es que es posible apreciar este triple proceso en el desarrollo de la filosofía española a lo largo del primer tercio del siglo XX. Durante la década de los 30, los filósofos españoles estaban sometidos a unas condiciones de profesionalización como las que acabamos de describir. Nuestro objetivo es identificar cómo este proceso se moduló en el caso específico del filósofo del exilio para, a continuación, comparar con el caso mexicano y evaluar su contribución a la profesionalización de la filosofía mexicana.

La ubicación del exilio en el campo filosófico español

En el momento que se produce el exilio, el campo filosófico hispano estaba estructurado de la siguiente manera. Las redes que provenían del siglo XIX —articuladas a partir de la oposición básica entre laicos y católicos— se había reordenado desde la década de los 10 dando paso a un nuevo complejo generacional que ocupaba el centro de atención filosófica del momento.

La red católica había encarado la progresiva pérdida del dominio sobre la academia a manos de las redes laicas a través de tres estrategias: una, un repliegue hacia el tomismo más tradicional; dos, una re-

novación de las fuentes tomistas a través de un contacto más estrecho con la tradición de la modernidad y la ciencia; y tres, un catolicismo social que siguiendo los pasos de la Encíclica *Rerum Novarum* de Leon XIII en 1891, evolucionará ya en el nuevo siglo hacia la formación de partidos políticos como Acción Católica.

Por su parte, las redes laicas se habían subdividido en tres unidades generacionales. Por un lado, un grupo de naturaleza fundamentalmente literaria que, formado en el viejo régimen y bajo una influencia krausista y regeneracionista sigue una estrategia de consagración heterodoxa, alejada de las vías académicas y que, *grosso modo*, irrumpe durante la primera década del siglo⁷. Por otro lado, a comienzos de siglo, el nódulo institucionista había logrado no sólo el dominio dentro de la red laica —desplazando a positivistas y neokantianos— sino que había conquistado una posición predominante en la academia controlando las principales cátedras en detrimento de los católicos. A partir de 1910, se produce sin embargo una sustitución de los cuadros como consecuencia del agotamiento biológico de la generación de Giner de los Ríos y el ascenso de una nueva que por primera vez se había formado completamente en los salones de la Institución. Finalmente, encontramos la red que se organiza en torno a Ortega y Morente. El acceso a cátedras en la Universidad Central con el apoyo de los institucionistas y la combinación de ese capital filosófico específico con un importante capital social volcado hacia el mundo editorial les permite, no sólo contar con una base material autónoma desde la que desarrollar y difundir su proyecto —

crear una escuela⁸- sino conectar la red con los circuitos filosóficos internacionales. En la década de los 20, alcanza una posición dominante en el campo.

Este complejo generacional que hemos descrito convive durante al década de los 30 con un nuevo complejo que está haciendo su entrada en la escena de la filosofía hispana y en la convulsa vida pública del país. Aglutina a pensadores nacidos en la primera década del siglo XX y cuya formación y socialización filosófica ha tenido lugar en el medio que acabamos de describir. El grueso de la población del exilio que influirá en el proceso de profesionalización de la filosofía mexicana se sitúa en dos de sus unidades generacionales. En primer lugar, la que se había formado en el entorno orteguiano y que pasaría a ser conocida como la Escuela de Madrid. Partiendo de este núcleo esencial, sus contactos se extienden por toda la estructura del campo: con el nódulo modernista de los católicos (Zubiri, Imaz), con el catolicismo social (Gallegos Rocafull) con los institucionalistas (Gaos, Recasens Siches) o con una filosofía de raíz literaria que se desarrollaba fuera de la academia (Eugenio Imaz y Gallegos Rocafull)⁹.

Para terminar de esbozar la posición del exilio en la estructura reticular y generacional de la filosofía española debemos desplazarnos al escenario catalán. Hasta finales del siglo XIX, la filosofía catalana estuvo dominada por un complejo generacional en el que podía distinguirse tres grandes modulaciones de lo que Eduardo Nicol denominó como la tradición filosófica catalana: un espacio epistémico compartido por la escolástica, la fi-

losofía del sentido común y el historicismo (Nicol, 1998: 206). Fuera de la filosofía académica era posible distinguir una red constituida por la filosofía social y el positivismo de los médicos filósofos. Al igual que en Madrid, a partir de la década de los 10, es posible apreciar la entrada en escena de un nuevo complejo generacional que se polarizará a partir del conflicto generado con la irrupción de Eugenio D'Ors (Nubiola, 1995). Con un programa de modernización homólogo al de Ortega en Madrid (Nicol, 1998: 189), se granjeó sin embargo la enemistad de un pujante nacionalismo catalán que logró su destitución y posterior destierro a la capital. Serra Hunter y Carreras Artau —ubicados en el marco de esa tradición catalana de signo espiritualista— pasan entonces a ocupar una posición central en el espacio filosófico catalán. El primero, apoyándose en las redes de la Izquierda Republicana, se convertirá en adalid de la reforma y de la autonomía de la Universidad catalana y organizará en torno a él una red conformada por miembros de un nuevo complejo generacional, homólogo al que hacía su entrada en la escena madrileña en los años 30 y constituida por figuras como Josep Maria Calsamiglia, Joan Crexells, Juan David García Bacca, Jordi Maragall, Francesc Mirabent, Eduard Nicol, Ramon Roquer, Joan Roura i Parella y Joaquim Xirau¹⁰.

La autonomía intelectual en España y el exilio

El proceso formativo del complejo generacional en el que se sitúa la población del exilio coincide con un incremento crítico

de la autonomía intelectual, lo que redundó en un novedoso debate sobre la función y el papel específico del intelectual en la sociedad. Este proceso es resultado de una reestructuración de los equilibrios de clase en la sociedad española y con ella una alteración de la posición social del intelectual. La emergencia de un nuevo tipo de clase media urbana que contribuirá a romper lenta pero inexorablemente los equilibrios del turno político constituye un factor clave. El complejo generacional que hace su entrada a comienzos de siglo y bajo el que se forma el del exilio vivirá el enroque de la elites políticas y la revitalización del movimiento obrero por lo que encontrará en esta nueva clase media, emergente y reformista, su nicho natural de origen y destino. Como resultado, la figura del intelectual como expresión de unos intereses diferenciados de las redes políticas se hace más nítida, en contraste con las facciones dominadas y dominantes del espacio social¹¹.

A lo largo de su proceso formativo entre los años 10 y 20, la población del exilio se encontró con 5 posibilidades que expresaban el diálogo entre las disposiciones características del complejo generacional anterior y la coyuntura política específica. La primera posición suponía romper con los viejas facciones políticas e intervenir en la vida pública generando una corriente de opinión que reconociera la voz del intelectual en cuanto tal. Esta primera opción admitía a su vez dos lecturas: que esa intervención se realizara a título individual sobre la base del prestigio personal del que goza el intelectual, bien de forma colectiva, apostando por generar una asociación de intelectuales que permitiera in-

tervenir de manera coordinada y eficaz en la vida pública¹².

Con el fracaso de las reformas liberales para inyectar salud al régimen y el aceleramiento del ritmo político a finales de los 20, tres nuevas posiciones hicieron su aparición. Por un lado, se presentó la posibilidad de operar un retraimiento político a la espera de nuevas condiciones, lo que se tradujo en un llamado a la intelectualidad a volcarse sobre sí misma, a olvidar el diálogo con las masas y con el poder político para potenciar el tipo de interacciones que le son propias¹³. La relectura de la estrategia de la elite conductora no tenía en cambio por qué desembocar necesariamente en el retraimiento político de la clase intelectual, sino todo lo contrario: la organización de los intelectuales podía conducir hacia una implicación en la vida pública, pero ahora, mediante la formación de una agrupación política dirigida por los propios intelectuales¹⁴. Finalmente, se distingue una nueva posición como resultado de la discusión sobre la implicación directa del intelectual en una determinada causa política que no tendría su origen en la propia clase intelectual¹⁵.

Frente a esta estructura de posibilidades, los integrantes del exilio —situados en las redes orteguianas y de la Escuela de Barcelona— basculan entre dos tomas de posición: bien se sitúan en la estela del retraimiento que propugna el segundo Ortega, bien intervendrán en la vida pública colaborando con alguno de los partidos que compiten en la escena política nacional y catalana. Esta colaboración alcanza diferente grado e intensidad pero se mueve siempre en un marco de corte republi-

cano-liberal, modulado en ocasiones con tintes socialistas (Gaos) o nacionalistas (Xirau).

Algunos testimonios dan muestras de este escenario. Gaos, por ejemplo, tras reconstruir la trayectoria política de Ortega (Gaos, 1989: 36-63), evalúa el retraimiento definitivo que representa como una tragedia para la República, mostrando por contraste la posición a la que él se adscribe¹⁶. Eduardo Nicol por su parte, nos habla de diferentes modulaciones en las formas de implicación política por parte de los filósofos de la Escuela catalana¹⁷.

La institucionalización de la filosofía española

Cuando el complejo generacional del exilio entra a formar parte de las estructuras académicas, la Universidad española -y en particular la Facultad de Filosofía y Letras-, había transitado un largo periplo por el cual empezaba a dejar atrás su estructura liberal decimonónica. En virtud de la Ley Moyano de 1857, la Universidad española culminó un proceso de centralización y uniformidad que sería la tónica dominante hasta comienzos del nuevo siglo (Delgado, 1994: 497). La Academia pasaba desde este momento a depender de manera directa de la autoridad estatal, en concreto de la Dirección General de Instrucción Pública, desde donde se gestionaba la formación y el contenido de los planes de estudio y de los manuales escolares, la financiación de los centros y la situación académica de los profesores¹⁸. Esta falta de autonomía se combinaba con un sistema de enseñanza orientado hacia la reproducción de los cuadros profesionales,

lo que suponía en la práctica ignorar cualquier tipo de actividad relacionada con la investigación.

Ahora bien, la rehabilitación de la libertad de cátedra en 1881 permitió la vuelta de los profesores purgados en 1875 –casi todos vinculados desde entonces a la Institución Libre de Enseñanza- quienes comenzarían a impugnar el monopolio del que gozaban las redes católicas. Progresivamente las redes laicas irían haciéndose con el control de más y mejores cátedras¹⁹. Este proceso resulta fundamental a la hora de implementar algunas de las reformas que marcan el periodo de formación del complejo generacional del exilio. A raíz del desastre del 98 se extiende por todo el arco político hispano el discurso regeneracionista. En este marco, el problema educativo emerge como uno de los principales déficits de los que adolece el país. La necesidad de racionalizar las instituciones educativas conforma así un espacio de discusión compartido por las diferentes redes políticas (Delgado, 1994: 554). De esta forma se implementaron medidas legislativas que afectaron a la extensión de la escolarización, a la estructura educativa y su gestión (con la instauración del Ministerio de Instrucción Pública y la escuela graduada), a la revisión de los planes de estudios, al incremento de los puestos de profesorado y a la definición de su estatuto (Delgado, 1994: 697).

Los estudios superiores no se vieron al margen de estas reformas pedagógicas y el desarrollo de la Escuela de Madrid y de Barcelona difícilmente pueden entenderse al margen de las mismas. Frente al modelo napoleónico del periodo anterior, las propuestas de reforma universitaria estuvie-

ron inspiradas en una combinación de los nuevos modelos alemanes, francés republicano e inglés (Niño, 2013: 70-80). Dos líneas resultaban claves: la autonomía universitaria y la redefinición de la misión de la universidad. En 1919 el gobierno aprobó un decreto de autonomía que convertía a la Universidad en un cuerpo autónomo con capacidad para elegir a sus propias autoridades, aprobar su normativa interna y gestionar de manera independiente los recursos asignados por el Estado²⁰. Por otro lado se daba carta de naturaleza a una tendencia que ya estaba en marcha: convertir a la universidad en un centro de investigación de manera que no estuviera sólo orientado hacia la formación de profesionales²¹. El decreto de autonomía estuvo vigente sin embargo sólo tres años: la dictadura de Primo de Rivera lo revocaría y habría de esperarse a la instauración de la República para que la Constitución sancionara un nuevo estatuto de autonomía. De hecho tanto en la enseñanza básica como en la universitaria no puede hablarse de la aplicación sistemática de una política reformista hasta la República (Niño, 2013: 81-82) y (Viñao, 2007: 24-25)²².

El exilio filosófico se beneficia de este conjunto de reformas. Tanto en el caso de Madrid como de Barcelona siguen una carrera académica ascendente que sólo se verá truncada a partir del desenlace de la guerra. Por ejemplo, para el periodo que ocupa entre 1931 y 1935, todos los índices convergen a la hora de señalar la hegemonía institucional de la red de Ortega y de la segunda generación de institucionistas en la Universidad de Madrid. De las 7 cátedras, las 4 principales (Metafísica, Lógica y teoría del conocimiento, Ética e Historia de la filoso-

fia) están ocupadas por miembros de estas redes (Ortega, Besteiro, Morente y Zubiri; respectivamente)²³. En 1935, la situación es prácticamente similar con el añadido de la inclusión de Gaos en una cátedra de nueva creación: Introducción a la Filosofía. Las carreras de los más jóvenes estaban en proceso de consolidación y muchos de ellos había alcanzado ya la titularidad (Recasens Siches desde 1932) o eran auxiliares de cátedra (María Zambrano, desde 1931). Manuel García Morente es decano de la Facultad desde 1932, mientras que Gaos alcanza la rectoría de la Universidad en 1936.

Algo similar ocurre en el espacio catalán. En 1931, Serra Hunter y Joaquín Xirau ocupaban ya las cátedras de Historia de la Filosofía y de Lógica y teoría del conocimiento. Ambos llegarían a desempeñar el cargo de decano de la Facultad de Letras, el primero en 1931 y el segundo en 1933. Por su parte Serra Hunter sería rector de la Universidad de manera intermitente entre 1931 y 1933 y autor junto con otros delegados del Proyecto de Estatuto de la Universidad de Barcelona. Al igual que en Madrid, el resto de los miembros del exilio catalán se encontraban en ese momento en una trayectoria académica ascendente: García Bacca era profesor de Filosofía de la Ciencia y Lógica Matemática desde 1932, mientras que Eduardo Nicol se desempeñaba como auxiliar de cátedra desde 1934.

La normalización de la filosofía española

El nuevo espíritu que inspiraba la reforma universitaria vino acompañado de una nueva concepción del trabajo filosófico. La formación del filósofo del exilio tran-

sita por dos etapas: una temprana, donde aún dominan los modelos tradicionales, otra que se desarrolla en el marco de estas reformas, de las cuáles se convierten en producto y protagonistas. Quizás la mejor manera de ver esta transformación sea contraponer algunas características de ambos periodos.

En primer lugar, existe una diferencia entre el volumen y el tipo de recursos filosóficos que se exigían en uno y otro periodo para ser considerado como un filósofo competente –al menos por lo que al centro de atención filosófico se refiere-. Los testimonios de los exiliados sobre su primera etapa formativa reconocen un tipo de filósofo que responde al expositor de doctrinas ajenas, con unas competencias limitadas y una formación escasamente especializada (Gaos, 1989: 25-26)²⁴. Este tipo es el resultado de la propia lógica académica y del tipo de formación que esta imponía. La labor de los profesores se centraba en la transmisión de conocimientos a través de la clase magistral y en el control a través de exámenes sobre los contenidos explicados²⁵. La secuencia de los cursos se caracterizaban por su rigidez y la distancia jerárquica constituía la norma entre profesores y alumnos (Gaos, 1990: 252). Del análisis que realiza José Luis Moreno Pestaña de los programas de oposiciones a catedrático en la normativa de 1930, se deduce esa formación generalista y poco especializada, así como una concepción doctrinal de la materia, cerrada tanto en su objeto (volcada hacia la propia tradición filosófica) como en su público (la filosofía practicada por los propios profesores) (Moreno, 2013: 134-135). Finalmente, resulta evidente el escaso

grado de internacionalización que caracteriza la formación y las interacciones del filósofo de este complejo generacional²⁶.

Las reformas que comenzaron a implementarse en paralelo a la conquista del centro por parte de las ramificaciones de las redes laicas pusieron las bases de ese nuevo tipo de práctica filosófica en la cual se socializa durante una segunda etapa –en los cursos de licenciatura pero especialmente en el doctorado- el futuro filósofo del exilio. El giro hacia la investigación en la universidad española resulta clave. Al calor de la misma, nuevos recursos y técnicas se incorporan al acervo filosófico: incremento de las habilidades filológicas (v.g. el trabajo sobre textos en lengua original (Gaos:1990: 252) y la labor de traducción, de las competencias científicas (v.g. formación en disciplinas científicas frente a la mera reflexión especulativa característica del periodo anterior), del conocimiento especializado y la lectura rigurosa de los textos (Maragall, 1996: 26) o de la consecuente publicación de monografías. Todo esto viene acompañado de una apertura de los contenidos filosóficos, tanto en relación con la lectura de autores no profesores (Gaos, 1990: 241) como con el diálogo hacia las ciencias, hacia objetos mundanos (Gaos, 1990: 239) y hacia públicos más amplios²⁷.

Por otro lado, se abren nuevos espacios de interacción en los que se intensifican los intercambios filosóficos y se potencia el diálogo abierto. El más relevante quizás sea la incorporación del seminario alemán como espacio sesgado de la clase, en el que se desarrollan las habilidades filosóficas que hemos señalado más arriba y temas especializados (Niño, 2013: 72).

Un espacio aún más cerrado son los círculos privados en torno a la figura de un maestro, fundamentales en Madrid y Barcelona (la tertulia de Ortega y el “club Xirau”) donde se contribuye a la circulación de las disposiciones, de los recursos y habilidades señalados²⁸. Si bien este tipo de interacciones informales ya existían durante el periodo anterior, deben situarse ahora en el marco de una redefinición de la relación maestro-discípulo a través de la cual se daba un mayor protagonismo al alumno y una mayor autonomía a la hora de diseñar su formación²⁹. Esta apertura no sólo constituía una nueva actitud sino que se apoyaba sobre una nueva normativa que reformaba los planes de estudio, dotando a los alumnos y profesores de mayor libertad a la hora de organizar sus carreras³⁰.

Finalmente, a través de la JAE se promovió la inclusión de los saberes hispanos en los circuitos internacionales, por lo que la estancia en un centro internacional durante el periodo formativo dejó de ser una rareza para convertirse en norma, mientras que las visitas y los intercambios con los profesores extranjeros se convirtieron en estampa cotidiana. La internacionalización de las interacciones constituye un factor determinante en la constitución de la filosofía del exilio³¹.

Ahora bien, no todo supone una ruptura con el estadio anterior: el examen de oposiciones a catedrático aprobado en 1931 aún favorece en gran medida una formación generalista y doctrinal (Moreno, 2013: 132-135), la exposición de doctrinas domina el formato de la clase y los contenidos de los manuales escolares, el excesivo peso de la tradición germánica

—Gaos hablará de una regermanización de España después de la del krausismo que olvida sin embargo otras tradiciones (Gaos, 1990: 245-246)— o el peso de la formación literaria y el estilo particular que imponía en publicaciones y traducciones, son algunas de ellas³².

En definitiva, la convivencia de estos elementos rupturistas y conservadores constituyen una suerte de canon, una nueva forma de hacer filosofía y ser filósofo que se estabiliza en el centro de producción filosófica hispana de los años 20 y 30 y al que en consecuencia se encontraban expuestos los filósofos exiliados.

La autonomía del mundo intelectual mexicano y institucionalización de la filosofía

Cuando se produce la llegada del exilio, el mundo intelectual mexicano ya había transitado por un debate sobre la función y la identidad de los intelectuales en la vida pública en clave de autonomía. Efecto de las sustitución generacional en las redes intelectuales dominadas por el positivismo y, fundamentalmente, del proceso revolucionario, la nueva posición social que pasan a ocupar los intelectuales abre un debate que se desarrollaría en los años 20, con unas líneas y unos protagonistas en los que es posible encontrar cierto paralelismo estructural con el caso español³³.

En relación con la institucionalización de la filosofía mexicana, el panorama es distinto. El principal problema al que se enfrentó la filosofía en México durante el primer tercio del siglo XX fue la creación de una base institucional hasta ese momento inexistente. La reforma que llevó a

cabo Gabino Barreda en 1867 supuso el desmantelamiento de la Universidad y la constitución de una nueva estructura académica inspirada en los principios del positivismo, en la cual, la filosofía había sido eliminada de los planes de estudio por su contenido metafísico y escolástico con el que se impartía en la Universidad colonial y sustituida por una lógica entendida como la coronación de las ciencias empíricas³⁴. Los otros dos problemas relacionados con la institucionalización de la filosofía en México sí eran conocidos en España: la autonomía académica y la necesidad de dotar al saber filosófico de una base material orientada hacia la investigación y no sólo hacia la reproducción del cuerpo docente.

No deja de ser interesante el hecho de que, sin embargo, el primer espacio en el cual iban a tener cabida materias filosóficas hubiera sido creado precisamente con la intención de potenciar la investigación científica. Con la creación de la Universidad Nacional de México en 1910, el panorama académico cambió radicalmente. La UNM se erigió sobre tres ideas rectoras (Salmerón 2001: 67 y 68). En primer lugar, la necesidad de unificar y coordinar las diferentes escuelas bajo una misma institución y de dotar de cohesión a una comunidad académica que pasaba a concebirse como un “cuerpo docente”. En segundo lugar, orientar la función social de la Universidad dentro del sistema educativo nacional hacia la formación de profesionistas cualificados. Finalmente, quizás el aspecto más innovador de la reforma, la creación de la Escuela de Altos Estudios (EAE), concebida, podríamos decir, como una universidad total que coronaba los es-

tudios superiores (Alvarado, 2011), (Salmerón, 2001: 69)³⁵. Organizada en tres secciones (ciencias naturales, sociales y humanidades —lo que, por primera vez desde que se instauró el positivismo como modelo educativo, daba a los estudios humanísticos carta de naturaleza académica), la EAE y los institutos a ella asociados cumplían una doble función. Por un lado, preparaban a los futuros profesores, quienes tras licenciarse en alguna de las escuelas universitarias debían obtener el título que esta expendía. Pero además, la Escuela era contemplada como el espacio reservado a la investigación científica, de manera que el resto de Escuelas quedaban despojadas de las funciones de investigación y se concentraban en meras labores docentes.

La figura clave en la introducción de los estudios humanísticos y de materias de filosofía en la EAE fue Antonio Caso. Desde la primera cátedra en 1912 de Introducción a los Estudios Humanísticos, Caso lograría ir incluyendo nuevas materias filosóficas, en su mayoría impartidas por él, lo que lo convirtió en la figura clave del panorama filosófico mexicano de los años 10 y 20³⁶. De hecho, las gestiones de Caso son fundamentales a la hora de entender la constitución de la Facultad de Filosofía y Letras en 1924. En el marco de la nueva Facultad —creada a partir de una redefinición de la EAE—, la filosofía va definiendo un espacio escolar propio frente a las literatura y la historia, a la vez que se van ampliando contenidos. En 1927 se instaura la licenciatura en Filosofía y los planes de estudio regulan los grados de maestros y doctor en Filosofía y Letras. A partir de 1928, comienzan a

doctorarse los filósofos contemporáneos al complejo generacional del exilio —de los cuáles, al menos dos llegaron a ejercer como directores de la Facultad de Filosofía y Letras—. El número de profesores, ahora más especializados, se incrementa con esta nueva promoción de manera que la reproducción del cuerpo deja de depender tanto de la figura de Caso, quien hasta ese momento impartía casi todas las materias ante la carencia de profesorado (Menéndez, 1996: 352-353). La llegada del exilio contribuye a invertir definitivamente esta tendencia.

El problema de la autonomía universitaria fue paralelo a la constitución de esta base institucional para las humanidades y para la filosofía. De hecho, podemos considerar a Antonio Caso como uno de sus máximos defensores en la liza que tendrá lugar entre buena parte del sector académico y el gobierno revolucionario. La autonomía universitaria sería concedida por el ministerio en 1929, inaugurándose un periodo de desconocimiento y recelos mutuos entre gobierno y universidad, al menos hasta los últimos años del gobierno de Cárdenas³⁷.

Al igual que en España, el problema de la autonomía universitaria estaba íntimamente relacionado con la el desarrollo de una estructura adecuada para la investigación. Si a ello le sumamos los problemas financieros y la primacía que incluso entre sectores académicos tenía la concepción pedagógica de las instituciones escolares, se entiende que el desarrollo de una base adecuada para la investigación de la filosofía no comenzara a ponerse en práctica hasta comienzos de la década de los 40³⁸. Al respecto, la creación en 1940 del

Centro de Estudios Filosóficos bajo iniciativa de Eduardo García Máynez constituye un hito fundamental. El Centro estaba asociado a la Facultad de Filosofía y Letras y entre sus objetivos —amén de las labores de difusión editorial— se encontraba el crear un espacio para la discusión e investigación filosófica especializada (García Máynez, 1966: 240). En 1945, el Centro adquiriría la calidad de Instituto de Investigación y pasaba a conformarse como un órgano autónomo en el marco de la UNAM. Si bien el instituto comenzó a formar a sus propios estudiantes al disponer de una bolsa de becas no sería hasta 1954 cuando pudo contar con investigadores a tiempo completo.

Por otro lado, la fundación del Colegio de México a partir de la Casa de España (Lida, 1988) vino acompañada de la creación de tres centros de investigación que estaban inspirados en parte en la experiencia de los institutos de la JAE: Centro de Estudios Históricos, el Centro de Estudios Sociales y el Centro de Estudios Filológicos. La filosofía encontró un espacio propio en el seminario permanente “Seminario en lengua española” que impartía José Gaos. De esta forma, junto con el espacio que se iba habilitando para la investigación filosófica en una Facultad que contaba con mejores recursos, infraestructura y más alumnos, el Colmex y el Instituto constituyeron los tres referentes de la innovación filosófica mexicana para las décadas siguientes.

El exilio filosófico contribuyó a este proceso de institucionalización en la medida en que formó parte fundamental de estos tres espacios, en los que colaboraron en mayor o menor medida según sus inte-

reses, afinidades y oportunidades académicas³⁹. Es cierto que los exiliados no desempeñaron puestos en los órganos de gobierno de estas instituciones pero por su autoridad intelectual constituyen una pieza clave en la reproducción del cuerpo académico, a través de su labor como profesores y directores de tesis⁴⁰.

La normalización de la filosofía mexicana y la contribución del exilio

Para comprender la contribución del *ethos* del exilio en este apartado quizás sea útil comenzar remitiéndonos a la polémica que enfrentó a Samuel Ramos con su maestro Antonio Caso en 1927 (Ramos, 1971: 163-166)⁴¹. El núcleo del ataque de Ramos apunta hacia la falta de profesionalización del modo de filosofar de Caso. Aparece éste como un consumado maestro en la exposición de filosofías ajenas, con grandes dotes retóricas y dramáticas capaces de deslumbrar al alumnado. Sin embargo, Ramos considera que Caso adolecía de una falta de crítica rigurosa y reflexividad en las exposiciones, carecía de un sentido disciplinado de la investigación –donde los resultados se presentaban *de un plumazo*–, de una falta de creatividad y de un exceso de rigidez en su obra desde finales de la década de los 20.

Esta crítica no sólo se encuentra en Ramos, si bien el es uno de los primeros en hacer visible su distancia con el maestro. Las polémicas proliferan a lo largo de los nuevos núdulos que surgen en la red que funda Caso y en todos ellos la falta de profesionalismo y rigurosidad se convierte en una constante⁴². Este hecho resulta fundamental, ya que Caso se situaba en el

centro del universo filosófico mexicano y toda la generación de filósofos mexicanos –contemporáneos de los exiliados– habían pasado por sus clases y debían definir su proyecto creativo en relación al maestro.

Esta nueva generación es por tanto resultado de un doble proceso formativo. Por una lado, hereda ciertas disposiciones del sistema escolar que estaba siendo desarrollado por el maestro. Como hemos visto, este sistema se caracterizó en principio por incorporar algunas materias que se ajustaban al canon filosófico. Sin embargo, los alumnos que las cursaban procedían en su mayor parte de la Escuela de Jurisprudencia y, para graduarse, se les exigía demostrar sus habilidades literarias y pedagógicas. Se trataba por tanto de una formación no especializada, en la que la filosofía se presentaba, en el contexto revolucionario, más como un mensaje de salvación que como un cuerpo de saberes técnicos y en la cual la figura del maestro constituía un referente simbólico y de poder irrenunciable⁴³.

Frente a este modelo de filósofo, se va delineando una alternativa resultado de un intento sostenido de dotar de cohesión a la disciplina –tarea impuesta por la carencia de un espacio académico propio tras 30 años de enseñanza positivista–, de una apertura de la filosofía mexicana hacia otras tradiciones nacionales tras el enroque que supuso el periodo revolucionario y, fundamentalmente, de la irrupción de un nuevo tipo de demanda desde el estado que, inmerso en un proceso de reconstrucción, reclama a los intelectuales y académicos técnica y gestión a costa de bienes existenciales de salvación⁴⁴. Los discípulos de Caso, el complejo genera-

cional contemporáneo del exilio, es producto también de esta nueva circunstancia. En su constitución como generación frente a la figura del maestro, afirmarán esta formación que redundaba en una racionalización de la filosofía mexicana.

A la llegada del exilio existía por tanto una demanda encaminada en esta dirección, a la cual los exiliados se encuentran en disposición de responder dado el tipo de formación que habían recibido en España. Los testimonios redundan en una aportación clara al respecto. Por ejemplo, García Máynez resalta el papel fundamental que desempeñaron en el marco del Instituto de Filosóficas y en la revista *Dianoia* –la primera dedicada en México a temas específicamente filosóficos– introduciendo nuevos recursos y habilidades filosóficas (García Máynez, 1966: 398-399); Leopoldo Zea destaca su función como creadores de vocaciones filosóficas vinculadas a un nuevo tipo de filosofía (Zea, 1995)⁴⁵; Luis Villoro señala el incremento del profesionalismo de la filosofía mexicana que supuso la llegada del exilio y la instauración de una práctica vinculada al rigor y la reflexividad (Villoro, 1995: 113)⁴⁶.

Quizás sea José Gaos quien ha dejado un mayor número de testimonios que abundan en esta línea de una transferencia de las disposiciones adquiridas en España. Así, la práctica de la lectura rigurosa de los textos en el medio del seminario, la exposición minuciosa en clase –*donde presentaba la actitud de un inexorable “Herr Professor”* (Fernández, 4 y 7: 1970)–, la apertura del texto a un diálogo con el contexto a través del uso de disciplinas auxiliares (Rossi, 1970: 14), el presentar a la

filosofía como una actividad alejada de la defensa apasionada de unas doctrinas frente a otras, opuesta al encubrimiento retórico de los límites del propio saber (Villoro, 1970: 8) o el imponer, finalmente, unos hábitos intelectuales, un estilo y una concepción del trabajo filosófico que marcarían a las siguientes generaciones (Rossi, 1970: 14)⁴⁷.

Breve conclusión

Si acordamos que la profesionalización de un determinado saber responde a la convergencia de un proceso de autonomía, institucionalización y normalización, el *ethos* de los filósofos del exilio contribuyó de una manera muy específica y concreta a que este evento tuviera lugar en México. En relación con la autonomía intelectual el exilio no desempeñó papel alguno ya que el proceso social que lo posibilitó y la polémica que lo acompañó ya había tenido lugar cuando arribaron a México. En cambio, el proceso de institucionalización de la filosofía estaba en marcha al producirse el encuentro. Si bien la autonomía universitaria y el control sobre la reproducción del cuerpo académico y sus saberes ya constituía una conquista, aún quedaba por desarrollarse una estructura institucional habilitada para la investigación filosófica. Es aquí donde se sitúa la contribución del exilio a ese proceso de institucionalización en marcha. Finalmente, es en relación al proceso de normalización filosófica donde la influencia de los exiliados se muestra decisiva, si bien esta se apoya sobre una demanda que ya existía con anterioridad. Esta apuntaba hacia la necesidad de estabilizar un cuerpo

de contenidos, habilidades y actitudes que pudieran reproducirse en instituciones escolares, a la par que se establecían mecanismos de racionalización encaminados a despersonalizar los envites filosóficos. El exilio contribuyó fortaleciendo de manera decisiva las tímidas respuestas que desde la propia filosofía mexicana se estaban dando a estas demandas. Especialmente, como

forjador de nuevas vocaciones y de disposiciones filosóficas que rompían con la norma del estadio filosófico anterior, el *ethos* del exilio contribuyó de manera decisiva a ese proceso de profesionalización de la filosofía mexicana que ya se encontraba en marcha cuando tuvieron la oportunidad de salvar vidas y carreras al arribar a México.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado, (2011): “Nacionalizar la ciencia y mexicanizar el saber. La fundación de la Universidad Nacional de México en el marco del Centenario”, *Revista Iberoamericana de Educación Superior*, Vol. 2, Núm. 4.
- Bécarud, J. j López, E. (1978): *Los intelectuales españoles durante la II República*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2000): *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Bilbao, Desclee de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2002): *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*, Anágrama, Barcelona.
- Caso, A. (1971): *Obras Completas I: Polémicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Charle, C. (2009): *El nacimiento de los intelectuales*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Collins, R. (2005): *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer.
- Estrella, A. (2010a): “Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual”, *Revista Mexicana de Sociología*, Año 72, N° 2. México, Instituto de Investigaciones Sociológicas.
- Estrella, A. (2010b): “La filosofía mexicana durante el régimen liberal: redes intelectuales y equilibrios políticos”, *Signos Filosóficos*, n°23 Vol. XII. UAM-Iztapalapa.
- Estrella, A. (2013): “La recepción del marxismo en el campo filosófico mexicano. Una interpretación desde la sociología de la filosofía”, *Estudios Sociológicos*, núm. 92 (vol. XXXI, mayo-agosto), México, Colegio de México.
- Estrella, A. (2014): *Libertad, progreso y autenticidad. Ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas*, México, Editorial Jus.
- Fernández, J. (1970): “Los cursos del doctor José Gaos”, *Revista de la Universidad de México*, Mayo, UNAM.
- Fuentes, J.F. (1994): “Clase media y bloque de poder en la España de la Restuaración”, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), N° 85, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Gaos, J. (1989): *La filosofía de la filosofía*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Gaos, J. (1990): “Pensamiento de lengua española” *Obras Completas VI*, UNAM, México.
- García Bacca, J.D (2000): *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, Barcelona, Anthropos.
- García Máynez, E. (1966): “Breve historia del Centro de Estudios Filosóficos”, *Dianoia*, n° 12. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Juliá, S. (2005): *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus.
- Kusch, M. (1999): *Psychological knowledge*, Routledge, New Yor-London.
- Lida, C. (1988): *La Casa de España en México*, México, El Colegio de México.
- Mannheim, K. (1993): “El problema de las generaciones”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 62, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Martínez, J.A. (2001): “La edición moderna” en Martínez, J.A. (dir.): *Historia de la edición moderna 1836-1936*, Marcial Pons, Madrid.
- Maragall, J. (1996): *Prólogo*, en Xirau, J.: *Obra Selecta*, Tomo I, México, El Colegio Nacional.

- Menéndez, L. (1996): *Escuela Nacional de Altos Estudios y Filosofía y Letras. Palnes de Estudios, Títulos y Grados, 1910-1994*, Tesis de doctorado, UNAM-México.
- Morcillo, A. (2013): “Un vocabulario para la modernidad. La interpretación de Max Weber por sus primeros traductores al español”, *Estudios Sociológicos*, Vol. XXXII, núm. 96, El Colegio de México.
- Moreno, J.L. (2013): *La norma de la filosofía, La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca nueva, Siglo XXI.
- Nicol, E. (1998): *El problema de la filosofía hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Niño, A. (2013): “La reforma de la Facultad de Filosofía y Letras y sus referentes internacionales” en González j Ribagorda (eds): *La Universidad Central durante la Segunda República*, Madrid, Universidad Carlos III.
- Nubiola, J. (1995): “Eugenio d’Ors y la filosofía escocesa”, *Convivium VIII*.
- Pinto, L. (2006): “El inconsciente escolar de los filósofos”, Moreno, P. J Vázquez, F (eds): *Pierre Bourdieu y la filosofía*, Montesinos, Madrid.
- Rabossi, E. (2008): *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berlonensis. Ensayos sobre la condición de la filosofía*, Buenos Aires, Celtia-Gedisa.
- Ramos, S. (1971): “Antonio Caso”, en Caso, A.: *Obras completas, vol I*, México, Universidad Nacional de México.
- Rossi, A. (1970): “Una imagen de Gaos”, *Revista de la Universidad de México*, Mayo, UNAM.
- Salmerón, F. (2001): *Escritos sobre la Universidad*. México, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Autónoma de México.
- Sánchez de Puerta, F. (2006): “Los tipos ideales en la práctica: significados, construcciones, aplicaciones”. *Empiria, revista de metodología de ciencias sociales*, Nº 11, enero-junio.
- Silva, J. (1986): “El hombre y el político. El político y el hombre de pensamiento” en Paz F.: *Narciso Bassols*, México, Nuestro tiempo.
- Unamuno, M (2013): *Sobre la Lectura e interpretación del Quijote*, Madrid, Ediciones de la Mirandola.
- Vega, J. (2010): “El estado de excepción de la filosofía”, *Análisis filosófico* Vol XXX, Nº 1, Sociedad Argentina de Análisis Filosófico.
- Villoro, L. (1970): “Dos notas sobre Gaos”, *Revista de la Universidad de México*, Mayo, UNAM.
- Villoro, L. (1995): *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, El Colegio de México y FCE.
- Weber, M. (2009): *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid, Alianza.
- Westphal, M. (1993): “The Canon as Flexible, Normative Fact”, *The Monist*, 76 (nº4).

NOTAS

¹ No se deduce de aquí la existencia de un *ethos* filosófico característico del exilio. El exilio constituye una categoría que describe un fenómeno, producto de las tomas de posición política de una serie de filósofos en la contingencia de la Guerra Civil. Otra cuestión es si existe un conjunto de cualidades compartidas por estos filósofos que les predisponen ante una determinada coyuntura a tomas de posición políticas similares. Pero esto no quiere decir que exista un *ethos* filosófico del exilio característico y distintivo del *ethos* filosófico de los que se quedaron. Dicho de otro modo, aunque puede existir una correlación, no siempre compartir características filosóficas implica compartir posiciones políticas. Por otro lado, podríamos considerar que los efectos de la vivencia del exilio sobre el proyecto creador de los exiliados ha generado un tipo de literatura filosófica que por su temática y su modulación puede considerarse como “filosofía del exilio”. Pero esto es completamente distinto a decir que el filósofo exiliado lo es en tanto que comparte unas cualidades *a priori* que justificarían hablar de un *ethos* y una filosofía específica en el marco de la filosofía española de los años 30.

² Utilizamos el concepto en los términos en los que lo tematiza Mannheim en (Mannheim, 1993) quien distingue entre posición generacional, complejo generacional y unidad generacional; por otro lado, el concepto de red lo entendemos tal y como ha sido definido por Collins para comprender la dimensión ritual de la filosofía (Collins, 2005: 19-48).

³ En un punto de vista objetivista se sitúa fundamentalmente la tradición de Durkheim y sus herederos (como Carr-Saunders y Wilson -cuya *Sociology of the professions* se centra en el caso de médicos y abogados- o la lectura weberiana de Durkheim que lleva cabo Parsons). En un punto de vista subjetivista se situarían los herederos del interaccionismo de la Escuela de Chicago (como Everette Huges y su apuesta por entender la profesión como un proceso biográfico, la monografía de Edwin Sutherland sobre el ladrón profesional que logra ampliar al concepto de profesión hacia actividades *outsiders* o la noción de mundo social compartido y los ciclos de las carreras de H. Becker). Podría hablarse también de una tradición weberiana que pone el acento en la autoridad y la relación entre conocimiento y poder, la cual ha sido utilizada tanto por autores “objetivistas” como por “subjetivistas”.

⁴ Sobre como superar ambos puntos de vista oponiéndolos como dos momentos del análisis sociológico (Bourdieu, 2000: 101-129). El objetivo que perseguimos aquí se limita a definir las condiciones ideales de posibilidad de una subjetividad capaz de desarrollar una práctica profesional, así como la manera en la que ese *ethos* profesional se modula históricamente para el caso

del exilio filosófico. La cuestión de cómo se conecta la experiencia individual de los exiliados con las condiciones objetivas de la profesión o cómo los propios exiliados elaboran una biografía propia a partir de ese *ethos* profesional (vocación, carrera, consagración, reconversión, etc.) queda fuera de nuestro objeto de estudio, si bien no excluye su legitimidad.

⁵ Este modelo de profesión actúa –como ya habrá advertido el lector- como tipo ideal, y constituye por tanto una guía para la investigación empírica que permite, a través de la comparación, ordenar la información de manera inteligible. Sobre los tipos ideales (Weber, 2009: 142-158) y sobre cómo elaborarlos (Sánchez, 2006: 20-25).

⁶ La idea de normalización que presento es una reelaboración de la propuesta de José Luis Moreno Pestaña en *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Considero, como he señalado más arriba, que la normalización supone la estabilización y reproducción de una suerte de normas que regulan la producción filosófica, así como su racionalización, lo que quiere decir que la evaluación de sus productos depende en menor medida de las cualidades del sujeto que la enuncia y más de procedimientos objetivados. Consideraré que es posible evaluar el grado de racionalización a partir de tres elementos: los recursos y habilidades que se exigen para ser considerado como filósofo competente, la presencia de espacios en los que se ponen en práctica esos recursos y habilidades mediante intercambios abiertos y despersonalizados (donde el ideal respondería al triunfo del “mejor argumento”) y el grado de internacionalización de esos intercambios.

⁷ Se trata de un grupo heterogéneo que no logra crear una base material estable, lo que explica en cierta medida la pronta disolución del colectivo; algo que contrasta con la más prolongada influencia que ejercen a título individual. Conocido tradicionalmente como la generación del 98, cabe considerarlo a partir de la terminología de Mannheim como una generación precursora dentro de este nuevo complejo generacional (Mannheim, 1993: 227).

⁸ Sobre el concepto de escuela, aplicado en concreto a los casos de Madrid y Barcelona: (Gaos 1990: 235), (Nicol 1998: 172).

⁹ Este último constituye un caso particular en el cual también encontraremos figuras destacadas del exilio (Juan Larrea, José Bergamín) si bien su contribución a la profesionalización de la filosofía mexicana resulta marginal dado su fuerte contenido literario, anticadecmicista y profético. Organizados en torno a la revista *Cruz y Raya* fundada en 1931, se aprecia una fuerte in-

fluencia en ellos de la figura de Unamuno que casa bien con la heterodoxia católica y antijerárquica que los caracteriza. Se trata de una posición que conecta tanto con filósofos católicos que no se sitúan preferentemente en redes católicas (Eugenio Imaz, Gallegos Rocafull, García Bacca) como con miembros de la generación literaria del 27.

¹⁰ La Escuela de Barcelona tiene no obstante un origen distinto a la de Madrid. Surge como una revitalización de la tradición catalana y sólo entre algunos de sus miembros es posible apreciar una voluntad de ruptura filosófica que no entorpecerá sin embargo la colaboración institucional en pos de la autonomía de la academia catalana. Este grupo se caracteriza por completar su formación y establecer conexiones fuera del escenario catalán, sea con miembros de la red institucionista, con la Escuela de Madrid o con el extranjero. Amén de la figura dominante de Joaquín Xirau, destacan Juan David García Bacca, Joan Roura i Parella, Eduard Nicol o Joan Crexells. Aquí se concentran la mayor parte de las figuras del exilio filosófico catalán que influirán en la profesionalización de la filosofía mexicana.

¹¹ Esta transformación social y sus efectos sobre el mundo intelectual ha sido estudiada de manera insuperable por la escuela de P. Bourdieu (Bourdieu, 2002), por ejemplo: (Charle, 2009). Sobre la relación entre el desarrollo de la clase media en España, del mercado editorial y del campo intelectual (Martínez, 2001: 170-171).

¹² La primera opción, surgió entre un grupo de intelectuales de formación esencialmente literaria y cuya consagración se entorpeció como consecuencia de los efectos que produjo sobre el campo intelectual los cambios sociales y políticos que vivió la sociedad hispana con la llegada del nuevo siglo. Los obstáculos a esta consagración ortodoxa activaron una reflexión sobre la propia función del intelectual ante la nuevas condiciones. Nuevamente nos referimos al 98. La segunda opción sostenía la necesidad de organizar a los intelectuales de manera independiente, con el fin de convertirlos en educadores y orientadores de esas masas. Producto de una trayectoria académicamente más ortodoxa y contando con una temprana consagración intelectual, esta estrategia consideraba que los intereses de la clase media *-la más rica en cerebro, ya que no en músculos, ni tampoco en dinero* (Fuentes, 1994: 130)- convergían con los de la propia clase intelectual: de sus cuadros entonces habrán de salir las minorías rectoras del país. Frente a la masa indiferenciada y a una elite del dinero que no ha sabido modernizar el país, se erige así esta solución tecnocrática que supone apostar por un cambio de hegemonía en los equilibrios de clase, al propugnar que la dominación que ejercen los dominantes de la clase dominante (los detentadores del poder

económico y político) sea sustituida por la de los dominados dentro de la clase dominante (los detentadores del capital cultural) (Fuentes, 1994: 50). Este llamado a la organización de la intelectualidad con el fin de erigirse en conductora de las masas revierte en una reafirmación de su identidad y de su sentido de independencia y valía (Juliá, 2005: 139). Dos grupos de intelectuales se sitúan, al menos durante algún momento de su trayectoria, en esta posición. Por un lado, la experiencia de la Liga para la Educación Política, próxima al Partido Reformista y que se comprometía con la aplicación de una auténtica política liberal que pusiera las bases de la regeneración nacional. Por otro lado, algunos intelectuales católicos también se sitúan a estela de esta estrategia, por la cual el intelectual se presenta como parte de una minoría selecta encaminada a orientar, en este caso desde principios católicos, a las nuevas fuerzas sociales. Estos intelectuales católicos —como por ejemplo Angel Herrara Oria que provenía del menendezpelayismo— bascularían hacia la Acción Católica Nacional de Propagandistas.

¹³ Esta opción que representa Ortega y que encuentra un medio de expresión privilegiado con la fundación de la *Revista de Occidente* en 1923. Situada *de espaldas a toda política*, la *Revista de Occidente* aspira a contribuir a la forja de ese espacio específicamente intelectual dónde lejos de interferir los imperativos de las urgencias temporales, los intelectuales se ven obligados a intervenir en un juego en el que, para ser reconocido, habrán de afirmar las virtudes propias de su oficio y disciplina (Juliá, 1995: 178). Esta nueva posición contribuye de manera decisiva a dotar de autonomía al campo intelectual toda vez que supone la afirmación de los valores y las interacciones específicamente intelectuales, un llamado a la inteligencia a relacionarse consigo misma al margen de otro tipo de consideraciones e intereses ulteriores.

¹⁴ Esta nueva posición surge como respuesta política a las veleidades liberales del partido reformista que arruinaron la convergencia entre republicanismo y socialismo, entre clases medias urbanas y clase obrera, así como réplica intelectual a la estrategia de retraimiento por la que apuesta Ortega desde 1923. Esta nueva agrupación política de intelectuales —nacida primero bajo el rótulo de Acción Política y posteriormente en 1930 como Acción Republicana— se revela entonces como una pieza decisiva en la reedición de la conjunción republicano-socialista que emergerá como principal foco político en 1930-1931. La autonomía del campo intelectual se refuerza así, podríamos decir, en negativo: no se trata ahora de la intromisión de criterios exógenos, políticos o religiosos, en la lógica de los envites intelectuales sino del ascenso a un primer plano de la vida política de una agrupación de marcado carácter intelectual, tanto por el

origen de sus integrantes como por el ideario que en buena parte le inspira: la República española nace así marcada por la impronta de intelectuales y profesores quienes, entre otras medidas en pos de la regeneración nacional, no dejarán de promover aquellas que redunden en la consolidación de esas cotas de autonomía intelectual recién conquistadas (Bécarud j López, 1978: 33). Sobre la composición social del primer parlamento del 31 y la “República de profesores” (Bécarud j López, 1978: 34-37).

¹⁵ Este debate contribuirá a la autonomía del campo intelectual en tanto que abre la puerta a reflexionar si es posible implicarse en un proyecto político que no está dirigido por intelectuales pero conservando la autonomía sobre las actividades que le son propia -*Ingreso en la política pero sin abandonar un átomo de mi sustancia [...] Reclamo pues el pleno derecho a hacer una política poética, filosófica, cordial y alegre*” afirma Ortega en una intervención en las Cortes en 1931 (Gaos, 1989: 47-48)- o, sin embargo, si sus cualidades deben subordinarse incondicionalmente dada la coyuntura, al servicio de esa opción política. Este debate existía ya en el mundo intelectual catalán desde la década anterior, como consecuencia de la cuestión nacionalista.

¹⁶ *A partir de aquella conferencia de diciembre de 1931 –afirma Gaos– pasó el propio Ortega a un absentismo mortal también, al menos en parte, quizás para la República misma y a mí no me cabe duda que para él. Para la República misma, por la repercusión que no dejó de tener la posición tomada para con ella por Ortega y otros intelectuales de prestigio, por infundada o, por lo menos, prematura que fuese, como a mí me pareció entonces y ha seguido pareciéndome hasta hoy* (Gaos, 1989: 52).

¹⁷ *Joaquín Xirau tenía un carácter más complejo que el de Serra Hunter [...] Él era un reformador, un entusiasta. Sus convicciones no serían más enraizadas que de las de Serra pero el temperamento de Xirau, ardoroso, febril a veces, lo impulsaba a buscar las vías de influencia [...] Quiero decir que la influencia que trataba de ejercer era más bien pedagógica que ideológica y en tanto que la pedagogía y la política en un sentido amplio no van muy separadas, su influencia era política también* (Nicol, 1998:187).

¹⁸ Estos estaban organizados en calidad de catedráticos numerarios, de catedráticos supernumerarios y de profesores auxiliares, encargados de auxiliar al catedrático en las operaciones prácticas. Si bien el número de catedráticos aumenta a lo largo todo el último tercio del siglo XX, el rasgo más relevante es un incremento relativo mucho más acusado del número de profesores auxiliares (filosofia.org/ave/001/a205.htm).

¹⁹ Los datos de los que disponemos para 1902, así lo confirman. De las 16 cátedras que conforman nues-

tra muestra, 9 se encuentran copadas por personajes asociados a las redes laicas y 7 a las católicas. Esta aparente paridad cuantitativa queda en entredicho si realizamos una crítica cualitativa de la misma. Los profesores asociados a las redes laicas copan la mayoría de las cátedras de Madrid y todas las que dan acceso al doctorado. En contraste, los integrantes de las redes católicas se han visto desplazados a la periferia del sistema, a las cátedras más tradicionales y menos innovadoras. Dicho de otro modo, mientras que los católicos dominaban la cátedra de Lógica Fundamental –rememora del *Trivium* escolástico–, los institucionalistas se hacían fundamentalmente con las cátedras de Metafísica, de Estética, de Sociología, de Antropología, de Psicología Experimental y de Filosofía del Derecho. Todos estos datos pueden consultarse en (www.filosofia.org/ave/001/a205.htm).

²⁰ El texto íntegro de la ley, conocida como el Decreto de César Silió, puede consultarse en (http://personal.us.es/alporu/legislacion/plan_silio.htm). Impuesto desde el gobierno, no dejó de generar rechazo entre los académicos reformistas (Niño, 2013: 83)

²¹ La creación en 1907 de la Junta para la Ampliación de Estudio constituye en este sentido un hito. Es cierto que la JAE y los centros a ella asociados comenzaron a monopolizar la actividad investigadora en España lo que causó en ocasiones conflictos con esta nueva función que pretendía desempeñar la propia Universidad (Otero, 2013: 33-66). Del mismo autor pueden consultarse las tablas en las que se relaciona la lista de catedráticos con la vinculación a la JAE y la posterior depuración franquista (Otero, 2013: 61-65).

²² Los problemas fundamentales de la Universidad de Barcelona eran dos: la estructura anquilosada y la dependencia respecto a Madrid, a donde, era necesario además trasladarse para cursar estudios de doctorado. La lucha por la autonomía universitarias adquiriría aquí una dimensión política especial y no es extraño que los profesores que la defendían con más ímpetu simpatizaran con los partidos nacionalistas. Eduardo Nicol señala la *tristeza burocrática y la polvorienta mediocridad universitaria* de la universidad catalana de los primeros 30 años del siglo XX (Nicol, 1998: 188). Este situación y los obstáculos que encontró entre los sectores más conservadores del nacionalismo, llevaron a Eugenio d’Ors a volcar su actividad filosófica fuera de los muros de la academia (Nubiola, 1995: 47-48). Bajo la égida de D’Ors esta fue la actitud dominante hasta que abandonó Barcelona e hizo entrada en escena los primeros integrantes de la Escuela de Barcelona. Es este grupo el que protagoniza la vuelta a la Universidad y su modernización (Nicol, 1998:188-189). La Universidad conquistaría su autonomía en junio de 1933, teniendo como comisarios a Serra Hunter, Josep Xirau y August Pi i

Suñer. En 1935 podría expedir el título de doctor. Según Ferrater Mora: *Había un ambiente de renovación universitaria muy intenso, no especialmente un ambiente de renovación filosófica. Éste hubiera seguramente venido luego, pero había que pasar por la primera etapa, y ésta se interrumpió con la guerra. El principal motor de la renovación universitaria filosófica en Barcelona fue el malogrado Joaquín Xirau*, http://www.ferratermora.com/biog_interviews_teo.html

²³ El resto de las cátedras estaban ocupadas por filósofos vinculados a las redes católicas. El desplazamiento del centro a la periferia del poder académico desde 1875 hasta el advenimiento de la República constituye en definitiva una constante del periodo con efectos decisivos sobre la institucionalización y la normalización de la filosofía hispana.

²⁴ Unánimemente se sorprendería de que pudiera considerarse que el complejo generacional que dominaba la filosofía del último tercio del siglo XX hacía auténtica filosofía (Unamuno, 2013: 7). Del peso de esta tendencia da cuenta Eduardo Nicol quien considera a Serra Hunter —precedente de la Escuela de Barcelona y el de más edad de los filósofos del exilio— un expositor de doctrinas que, si bien estaba dotado técnicamente, no publicaba ni absorbía las últimas filosofías (Nicol, 1998: 186). Jordi Maragall habla de los años 30 como de los años en los que se rompieron los moldes de la Universidad y los catedráticos empezaron a ser verdaderos maestros (Maragall, 1996: 24-25).

²⁵ Estos contenidos provenían en muchas ocasiones de los manuales escritos por los propios profesores (que debían contar con la necesaria aprobación del gobierno), quienes buscaban de esta forma complementar los escasos emolumentos provenientes de la docencia.

²⁶ Una excepción de esta escasa internacionalización en el marco de este complejo generacional lo constituye la red vinculada a la Iglesia católica, la cual constituye un entramado internacional y cuenta con el latín como lengua franca. No obstante —y con la salvedad del intento de Lovaina de dialogar con la modernidad, una valoración de esta en (Gaos, 1990: 241)— se trata de una red volcada hacia sí misma y la propia tradición. Sobre el particular proceso de socialización filosófica en el dominio de la filosofía tomista (García Bacca, 2000: 11-20, 28-34, 45-48).

²⁷ La filosofía conoce una proyección pedagógica que busca públicos más allá del dominio académico. Podría hablarse de una auténtica política cultural liderada por filósofos, con empresas como *Revista de Occidente*, la *Biblioteca de Ideas del Siglo XX*, la *Revista de Psicología y Pedagogía* de Xirau y Mira o el *Seminario de Filosofía* de Eugenio d'Ors que se impartía en el Institut d'Estudis Catalans, fuera de la Facultad de Filosofía y Letras, etc. Según Gaos, este carácter pedagógico

es compartido por todos los grandes pensadores en lengua hispana del momento (Gaos, 1990: 244).

²⁸ Sobre la forma de ingresar en estos círculos exclusivos y su dinámica (Gaos, 1989: 30), (Maragall, 1996: 28-29). Evidentemente, el acceso a estos espacios estaba jerarquizados lo cual no quiere decir —como nos recuerda el propio Gaos (Gaos, 1990: 245)— que su dinámica lo estuviera o que la discusión no se fundara en un diálogo abierto.

²⁹ El término “socrático” para referirse a este nuevo tipo de educación que promueve la implicación del alumno en la investigación y en el proceso de creación, se repite por ejemplo en el caso de Gaos para Morente (Gaos, 1989: 27) —el relato sobre cómo le invita a mejorar sus primeros trabajos constituye un ejercicio de fenomenología de la creatividad filosófica (Gaos, 1989: 27-28)— y en Maragall para Xirau (Maragall, 1996: 23). Esto no quiere decir una dejación del alumno por el maestro. Todo lo contrario: Nicol, considera que la labor pedagógica de Xirau era *entrometida e intervencionista* (Nicol, 1998: 187); del celo con el que tutelaban los maestros de Madrid la carera de sus alumnos da testimonio Gaos (Gaos, 1989: 28-30).

³⁰ Destaca en este punto la reforma que lidera García Morente en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid y que posteriormente se pretendía exportar al resto de las Facultades de España. El asunto es tratado por el protagonista en (García, 1932: 3-6), de forma pormenorizada en (Niño, 2013: 67-106) y de manera resumida en (Gaos, 1990: 250-254). Especialmente interesante es la referencia de este último al comedor de la Facultad a raíz de la reforma, describiéndolo como un espacio que posibilita el encuentro y el intercambio informal entre alumnos, catedráticos y profesores invitados (Gaos, 1990: 253).

³¹ Como vimos más arriba, en el caso catalán supuso no sólo abrirse a las tradiciones europeas sino a las castellanas, especialmente a través de Xirau, quien se vincula a la red institucionalista y a la que inaugura Ortega (Gaos, 1990: 241).

³² Álvaro Morcillo analiza la traducción que hicieron los exiliados de *Economía y Sociedad* de Weber, concluyendo que un factor que explica algunas de sus deficiencias técnicas reside en la dificultad para *romper con las convenciones del estilo de escritura literario de las profesiones liberales de las que provenían —muchos de sus maestros habían sido abogados y profesores ad honorem—, convenciones en las que habían sido educados*. Morcillo nos recuerda que las dotes de literato juegan aún un papel en los años treinta y que el *estilo castizo* que reprobaba la reiteración de palabras, dificultaba mantener la coherencia terminológica y conceptual de Weber (Morcillo, 2014: 808-809).

³³ Los exiliados no aportaron por tanto nada nuevo en este punto. Además, el artículo 33 de la Constitución impedía a los extranjeros hacer intervenciones sobre política interna mexicana y los exiliados fueron muy respetuosos con todo lo concerniente a la legalidad del país que les había dado acogida. La norma sigue vigente hoy día. Un desarrollo pormenorizado de los debates sobre el papel del intelectual mexicano y su función ideológica en (Estrella, 2014).

³⁴ Sobre los debates en torno al estatus de la filosofía durante el régimen liberal en México (Estrella, 2010b).

³⁵ Las Escuelas eran cuatro. La única en la que se hacían estudios de letras era en la de Derecho. De manera que los jóvenes con vocación filosófica debían pasar por esta Escuela antes de ingresar en Altos Estudios.

³⁶ Antonio Caso pertenecía a la generación del Ateísmo que, cronológicamente coincide con la Ortega. Sus primeras promociones de alumnos son por tanto contemporáneas de los filósofos del exilio. Sobre Antonio Caso, su papel en la institucionalización de la filosofía y como forjador de filósofos (Estrella, 2010a). Caso desempeñó además los cargos de director de la Escuela de Altos Estudios y rector de la Universidad.

³⁷ Sobre el famoso debate en torno a la autonomía universitaria y la libertad de cátedra que enfrentó a Antonio Caso con su antiguo alumno Lombardo Toledano y las referencias no explícitas a la diferentes concepciones de la filosofía que pueblan el debate (Estrella, 2013: 561-568). Por otro lado, la política de Cárdenas con la Universidad es de enfrentamiento abierto, lo que explica su interés por crear instituciones educativas y centros de investigación alternativos. La Universidad Nacional era considerada por la Secretaría de Instrucción Pública una institución caduca orientada hacia la reproducción de profesiones liberales de la burguesía (Silva, 1986: 60).

³⁸ Ejemplos sobre los diferentes pareceres sobre la función de la academia mexicana en este periodo (Estrella, 2010b: 210) y (Menéndez, 1996: 152).

³⁹ Todos los exiliados llegaron como miembros de la Casa de España y colaboraron con las actividades del Colegio. Casi todos impartían cursos en la Facultad de Filosofía y Letras y casi todos aparecen como colaboradores del Instituto o publican en la revista *Dianoia*, editada por el propio Instituto. Ahora bien, es cierto que, por ejemplo, mientras Gaos se vuelca más hacia el Colegio de México, Nicol lo hará hacia el Instituto, Wenceslao Roces hacia las redes “mundanas” del marxismo, Recasens Siches hacia la Facultad de Derecho, Joaquín Xirau se alineará con la estrella descendente de Antonio Caso e Imaz, que no impartirá clases, se vinculará con el antiguo grupo de *Cruz y Raya* quienes basculan en torno a las revistas *España Peregrina* y *Cuadernos Americanos*. Otros, como García Bacca o María Zam-

brano abandonan México para afincarse en otros países americanos.

⁴⁰ En este último punto su influencia es decisiva: la mayor parte de los miembros del siguiente complejo generacional que ocuparán una posición central en el campo filosófico mexicano —en el periodo que va desde los años 60 a finales de los 80 (incluyendo a españoles como Sánchez Vázquez o Ramón Xirau)—, han sido alumnos de los exiliados o han realizado tesis bajo su dirección. De todos ellos, Gaos es sin duda el más paradigmático y el más prolífico.

⁴¹ He analizado la polémica en (Estrella, 2010a: 336-338).

⁴² Amén de la polémica con el marxismo en la figura de Lombardo Toledano (Caso, 1971: 229-362), podemos destacar la que lo enfrentó a los neokantianos, en concreto con su también discípulo Guillermo Héctor Rodríguez (Caso, 1971: 599-666). En una línea similar a la de Ramos se sitúa la crítica de Jorge Cuesta y el grupo literario de *Los Contemporáneos*, los cuales por otro lado, constituyen un eslabón clave en la importación de la filosofía orteguiana antes de la llegada del exilio (Estrella, 2010a: 332) y (Estrella, 2014).

⁴³ Los planes de estudio hasta la década de los 30 confirman esta tesis. En líneas generales, en los programas de Humanidades de la EAE y en los de Filosofía y Letras, se observa una menor presencia cuantitativa y una dependencia cualitativa de la filosofía frente a los estudios filológicos (Menéndez, 1996: 73) y frente a los objetivos pedagógicos que imperan en esta primera etapa en la cual, antes que formar especialistas, se busca una formación de profesionista con una visión humanística orientada a la docencia (Menéndez, 1996: 74). Los requisitos para la tesis de doctorado no rompían con este paradigma (Menéndez, 1996: 74). Pueden consultarse las materias vigentes en el plan de estudios de 1916 en (Menéndez, 1996: 116). Cuando se crea la Facultad estos se conservan en su mayor parte (Menéndez, 1996: 147). Sobre la energía emocional que gravitaba en torno a la figura de Caso y su papel central como promotor de futuras carreras pueden consultarse los testimonios de Concha Álvarez, Oswaldo Robles, Cosío Villegas o Jorge Cuesta; todos ellos analizados en (Estrella, 2010a: 330-332).

⁴⁴ Sobre esta transición entre estos dos estadios filosóficos y el factor generacional que la determina puede consultarse (Estrella, 2013: 568-571). Desde finales de los años 20, los nuevos planes de estudio apuntan en esta dirección. Por ejemplo, se observa una progresiva regulación de los planes de doctorado donde se especifican los requisitos —con un reglamento de hasta 18 artículos que en 1949 llegaría hasta 43— y se dota de mayor relevancia a la formación técnica (Menéndez, 1996: 160, 166-167 y 174-175). En 1936 se crea

una sección específica de filosofía prácticamente reconstituida, en la cual es posible apreciar una tendencia a dotar de cohesión y especificidad a la disciplina (Menéndez, 1996: 166). Por otro lado, con la creación en 1942 del Departamento de Filosofía, se definen las tareas de investigación, se instaura la práctica del seminario y se definen los centros y círculos de estudio como espacios apropiados para la práctica investigadora, de donde saldría en un futuro el Instituto (Menéndez, 1996: 171). Finalmente, no cabe olvidar que los alumnos de Caso constituyen la primera generación que comienza a realizar un viaje iniciático al extranjero, normalmente a Alemania; por ejemplo, Adalberto García de Mendoza, quien inaugura los estudios de fenomenología en México; Francisco Larroyo, promotor del neokantismo o García Máñez quien introduce la reflexión axiológica y la filosofía del derecho, entre otros. Este giro germánico en detrimento de la influencia francesa, en general facilitará el contacto con el exilio filosófico.

⁴⁵ <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/2-2.htm>

⁴⁶ Resulta fundamental recordar también la monumental labor de traducción que llevaron a cabo fundamentalmente en el marco del Fondo de Cultura Económica: José Gaos tradujo a Heidegger, Wenceslao Rocas a Marx, Eugenio Ímaz a Dilthey, Joaquín Xirau a Jaeger, Medina Echavarría y Recasens Siches a Weber, etc.

⁴⁷ Pero estos testimonios también nos ponen en la senda de las limitaciones del “programa” que trae consigo el exilio. No se trata sólo de los conflictos –no pu-

ramente filosóficos- que enfrentaron a mexicanos con españoles (son conocidas las críticas a los exiliados de los neokantianos Guillermo Héctor Rodríguez y Francisco Larroyo o del neotomista José Sánchez Villaseñor) o españoles con españoles (Gaos con Xirau o Gaos con Nicol) sino de las herencias de este programa que parecían pertenecer al estadio anterior del que pugnaba por salir la filosofía mexicana. Por ejemplo, el propio Rossi destaca la actitud de Gaos ante el texto como la de un comentarista más preocupado por la labor hermenéutica, por el escrúpulo historiográfico que por el contenido de verdad y la confrontación argumentativa entre los textos (Rossi, 1970: 15). Recuerda también, al igual que Justino Fernández, que las dotes dramáticas y la oratoria formaban parte consustancial de sus clases-clases magistrales en las que el público adoptaba actitud de espectador- (Fernández, 1970: 6) y (Rossi, 1970: 14). Finalmente, el peso de convenciones literarias opacaban en ocasiones la claridad de la exposición o la rigurosidad de la traducción (recordemos al respecto la polémica sobre la traducción de *Ser y Tiempo*, desautorizada por el propio Heidegger). Creo que estas características son extensibles a la mayoría del exilio filosófico, pues describen una forma de ser producto de unas condiciones filosóficas a la que estos estuvieron expuestos durante su formación en España; un *condicionamiento cultural* –en palabras de Rossi para referirse a Gaos- que también constituyó parte de la herencia del exilio y contra la que se posicionaron algunos de sus discípulos (Rossi, 1970: 16).